

Mariola Flis

Uniwersytet Jagielloński

PRZEDMOWA

Symboliczna waloryzacja rozpacz

Nie przypuszczałam, że moje osobiste doświadczenie zejdzie się w czasie z pisanie przedmowy do redagowanej przez moich doktorantów pracy zbiorowej zatytułowanej *Kultura i rozpacz. Analizy ekspresji rozpacz w tekstach kultury*. Przez trzy miesiące uczestniczyłam w umieraniu najbliższej osoby, której choroba masakrowała mózg. Ja, racjonalistka – człowiek wolny światopoglądowo – doświadczałam poczucia bezradności, czyli rozpacz.

Zadawałam sobie wiele pytań metafizycznych. Aby się z nimi uporać, sięgnęłam po książkę Jana Woleńskiego *Granice niewiary*:

W rzeczy samej – uznaję, że niewiara ma swoje granice, a nawet będę twierdził, że granicę taką stanowi w pewnym sensie wiara. Nie znaczy to wszakże, iż niewierzący jednak wierzą religijnie, nawet jeśli temu zaprzeczają, gdyż wiara jako granica niewiary niekoniecznie musi być wiarą religijną¹.

Myślę, że niekoniecznie wiara musi być granicą niewiary i że w coś trzeba wierzyć, bowiem nie wszystko można wiedzieć. Wiara i niewiara mają tę samą granicę, którą jest rozpacz właśnie. A z przesłanki, że nie wszystko można wiedzieć, wcale nie musi wynikać konkluzja, że w coś trzeba wierzyć. Można nie wierzyć, a granice niewiary, tak jak i wiary, stanowi rozpacz. Zatem nie ma nic absurdałnego w twierdzeniu, że świat jest absurdałny. Krytycyzm filozoficzny prowadzi nieuchronnie (w ten lub inny sposób) do zakwestionowania dychotomii świadomości i rzeczy, do unieważnienia odróżniania aktu percepcji i przedmiotu percepcji jako czegoś pierwotnego wobec tego aktu. Rozróżnienie to, mimo że nieprawomocne, stanowi warunek *sine qua non* wszelkiego myślenia, zarówno potocznego, jak i naukowego. Bez niego jednostka nie jest w stanie ani wyodrębnić samej siebie jako realności odmiennej od otaczającego ją świata, ani skonstruować własnej tożsamości, ani zrozumieć siebie jako składnika sytuacji zastanej. Skłonna jestem twierdzić, że wiara i niewiara to symboliczne waloryzacje rozpacz.

Pojęcia, którymi operują aktorzy społeczni i społeczeństwo – jak pisał Ernest Gellner – mogą być traktowane jak instytucje, „stanowią one, bowiem, tak jak

¹ Jan Woleński, *Granice niewiary*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2003, s. 7, 8.

inne instytucje, rodzaj trwałej ramy, niezależnej od każdego pojedynczego człowieka, w obrębie której mają miejsce indywidualne zachowania”². Szukanie znaczenia jest zatem szukaniem sensu ludzkich działań i ich kulturowych uwarunkowań. Potwierdza to Clifford Geertz, który pisze: „Wierząc, że (...) człowiek jest zwierzęciem zawieszonym w sieciach znaczeń, które sam utkał, pojmuję kulturę jako owe sieci, których analiza nie jest zatem nauką eksperymentalną poszukującą praw, lecz nauką interpretatywną, poszukującą znaczenia”³.

Fundamentalnym pojęciem dla antropologii filozoficznej i społecznej jest koncepcja natury ludzkiej. Należy podkreślić, że takie założenie prowadzi do różnorodnego myślenia o człowieku. Z jednej strony poszukiwano jego natury i niezmiennej istoty, z drugiej wskazywano na historię jako konkretną rzeczywistość człowieka i zarazem narzędzie odpowiedzi na pytanie, kim on jest. Ten spór sprowadza się do pytania: czy człowiek ma naturę czy historię?

Myślę, że z różnorodności i pluralizmu powstałych w dziejach filozofii obrazów człowieka można wywieść odpowiedź, że człowiek ma naturę uwikłaną w historię, a oddziaływanie „istotowej” koncepcji człowieka było i jest silniejsze niż historii.

Początki nauk społecznych są tego najlepszym dowodem. Nie jest przypadkiem fakt, że ich powstanie i rozwój przypadają na drugą połowę wieku XIX. Był to czas dominacji kierunku nazwanego ewolucjonizmem, w którego obszarze najważniejszą tezą było założenie o tożsamości ludzkiej natury. Ewolucjoniści społeczni nie twierdzili, że jesteśmy tacy sami, lecz uważali, że w tym wielkim zróżnicowaniu musi być coś, co nas łączy, co stanowi *arché*, czyli prazasadę. Stanowią ją ich zdaniem uniwersalne reguły funkcjonowania ludzkiego umysłu.

Czym są te reguły? Do dzisiaj nie ma na to pytanie jednej i zadowalającej odpowiedzi. Twórca teorii ewolucji społecznej Herbert Spencer uważał, że jest to użyteczna hipoteza robocza, bowiem ewolucja społeczna, tak jak ewolucja biologiczna, jest postrzegana jako proces różnicowania i jej rezultatem są nowe formy społeczeństwa. Podstawę tego procesu stanowią uniwersalne zasady funkcjonowania ludzkiego umysłu, który w trakcie swojego indywidualnego rozwoju absorbuje elementy otaczającej go kultury, posługując się genetycznie określonymi regułami.

W sporze o biologiczne uwarunkowanie kultury można wskazać na dobór płciowy jako istotny mechanizm ewolucji ludzkiego umysłu. Jerzy Dzik w książce *Dzieje życia na ziemi* pyta: „Co skłoniło przodków człowieka do dwunożności?” W odpowiedzi podkreśla, że:

dokonało się to przed znaczącym wzrostem mózgu w linii człowiekowatych, przyczyna musiała więc być natury biologicznej, a nie kulturowej. Stało się to mniej więcej wtedy, kiedy w wyniku rozwoju ryftu zaburzony został stabilny układ stosunków środowiskowych

² Ernest Gellner, *Postmodernism*, Cambridge 1990, s. 37.

³ Clifford Geertz, *Rytuał a zmiana społeczna: przykład jawajski* [w:] M. Kempny, E. Nowicka (red.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*, PWN, Warszawa 2004, s. 36.

i rozpoczęło się stopowienie południowo-wschodniej Afryki. Zmusiło to zamieszkujące te okolice małpy człekokształtne do zmiany strategii rozrodczej. (...) Musiało więc dojść do specjalizacji funkcji pomiędzy płciami, czyli rozbieżnej ewolucji wyrażającej się nie tyle w dymorfizmie anatomicznym, co w odmiennym zachowaniu. (...) Dokonało się to zapewne w wyniku stosunkowo prostej ewolucyjnej zmiany działania czynników hormonalnych. (...) Powstał więc ewolucyjnie system krzyżujących się odruchów altruistycznych w obrębie grupy, złożonej z samca, samicy i potomstwa. Nazywamy je miłością, a grupę rodziną⁴.

Powyższa argumentacja wystarcza do przekonania, że dobór płciowy był i chyba nadal jest istotnym czynnikiem ewolucji ludzkiego umysłu. Pozostaje jednak bez odpowiedzi pytanie: czym jest umysł człowieka? W jakiej relacji pozostają i jakie są pola znaczeniowe takich pojęć, jak: mózg, umysł, świadomość, myślenie?

Na te pytania też nie ma prostych odpowiedzi. Pozostając w konwencji biologicznych uwarunkowań kultury, przyjmuję, że ewolucja biologiczna wyłoniła ewolucję społeczną, a ta wykreowała myślenie abstrakcyjne. Abstrakcja jest jedną z reguł myślenia i – zdaniem Piotra Lenartowicza – polega na koncentrowaniu uwagi świadomości na tym, co podobne. „Zmysły dostarczają materiału bardzo różnorodnego. Umysł przeprowadza w tym materiale selekcję, grupując razem to, co podobne, a pomijając to, co niepodobne. Elementy podobne umysł łączy razem w coś, co nazywamy pojęciem”⁵. Zatem abstrakcja umysłowa ukazuje rzeczywiste pokrewieństwo na pozór różnych zjawisk. Z tego właśnie powodu ewolucjoniści w naukach społecznych wierzyli, że istnieją uniwersalne zasady funkcjonowania ludzkiego umysłu, które stanowią podstawę różnorodności kultur.

W filozofii te zasady nazwano myśleniem, a samo myślenie zostało uznane za zasadę systemową. Myślenie i działanie są podstawowymi formami realizacji człowieczeństwa. Podstawową relacją w obszarze uniwersalnych zasad funkcjonowania ludzkiego umysłu jest relacja między myśleniem i działaniem, którą Florian Znaniecki oddał formułą: „każde działaniem jest myślą” i „każda myśl jest działaniem”⁶. Działanie bowiem zachodzi tylko tam, „gdzie przebieg idealny jest czynnikiem wywołującym i organizującym fakty realne”⁷. Jest zatem procesem myślowym, który powoduje konsekwencje fizyczne, czyli jest takim aktem idealnym, który wywołuje realne skutki w świecie zewnętrznym dostępnym dla doświadczenia innych podmiotów.

W tym kontekście pojawia się pojęcie racjonalności. W czasach pomitycznych i ponowoczesnych to nauka przejęła rolę najwyższej zasady sterującej działaniem. Wyrazistą egzemplifikacją tej tezy jest scjentyzm rozumiany jako filozoficzna wiara nauki w samą siebie. Jest to stanowisko normatywne, które reguluje sposoby używania takich terminów, jak: „wiedza” i „poznanie”. Wedle Leszka

⁴ Jerzy Dzik, *Dzieje życia na ziemi. Wprowadzenie do paleobiologii*, PWN, Warszawa 2003, s. 430, 431.

⁵ Piotr Lenartowicz, *Elementy filozofii zjawiska biologicznego*, WAM, Kraków 1984, s. 38.

⁶ Florian Znaniecki, *Wstęp do socjologii*, Księgarnia Gebethnera i Wolffa, Poznań 1922, s. 105.

⁷ *Ibidem*, s. 104.

Kołodowskiego jest to jedna z wielu form alienacji rozumu. Zatem racjonalność nie jest jakimś faktem, ale połączeniem określonych dążeń, którym podporządkowujemy się w naszym myśleniu, mówieniu, poznawaniu i działaniu. To łączenie określonych dążeń jest rezultatem refleksyjności rozumu, która umożliwia racjonalne przekraczanie standardów racjonalności.

Jak pokazuje Herbert Schnädelbach⁸ w eseju *Rozum*, ów rozum może być pojmowany jako subiektywny albo jako obiektywny. Z kolei rozum subiektywny może mieć wiele odmian: od „operacyjnej” (prowadzącej od przesłanek do konkluzji) i intelektualnej (intuicyjny ogłód) po teoretyczną i praktyczną (z założeniem, że rozum w całości jest autorefleksyjnie krytyczny). Te rozróżnienia nie uchylają problemu historycznej przygodności rozumu ani jego językowego charakteru. Pozostaje także nierozwiązana kwestia rozumu obiektywnego.

Można rozum obiektywny określić jako sumę intelligibilnych, to jest uchwytanych przez intelekt, struktur świata. Najlepiej zobrazował ten rodzaj rozumu Georg W. Hegel. Podstawową tezę jego systemu filozoficznego jest ta, która utożsamia myśl (absolut) z bytem. Człowiek jako podmiot poznania stwierdza „z jednej strony, że istnienie jest myślą, i ujmuje je pojęciowo, a z drugiej – na odwrót – odnajduje w swoim myśleniu istnienie”⁹. Mamy tutaj wyraźne utożsamienie myśli i bytu, co oznacza, że byt musi być identyczny z myślą, ponieważ realizuje tylko jej prawa. Byt tożsamy z myślą rozwija się w sposób logiczny i to właśnie stanowi korzenie heglowskiego racjonalizmu.

Racjonalizm ten opiera się na przekonaniu, że idea (rozum), poprzedzająca świat materialny, jest podłożem tego świata, myśl jest pierwotniejsza od przyrody (bytu materialnego). Świat materialny został wyłoniony z idei. Siłą stwórczą, która wyłoniła materię z myśli, jest rozum, a skoro poprzez rozum powstaje świat materialny, to prawa jego rozwoju są rozumne, logiczne. Zatem w świecie nie ma tajemnicy, wszystko jest rozumne i dzięki temu wszystko można poznać, ogarnąć ludzkim rozumem. Należy dodać: wszystko z wyjątkiem rozumu.

Autor *Fenomenologii ducha* nie przezwyciężył sceptycyzmu Davida Hume’a. Nie jesteśmy w stanie uprawomocnić naszego sposobu poznawania, bowiem rozum nie może sam siebie uzasadnić. Wzorem Hegla trzeba go po prostu założyć, bowiem nie ma alternatywy dla rozumu. Kryzys racjonalności polega na tym, że nastąpił wyraźny zwrot ku temu, co rozumowi obce, co jest nierozumne. Nie zmienia to jednak faktu, że rozum zdekonstruowany nadal jest jedynym prawomocnym sposobem poznawania świata. Tym, co doprowadziło do dekonstrukcji rozumu/racjonalności, jest język. Mówiąc inaczej, wszelka wiedza jest asertywna, a negacja – jak pisał przewrotnie Jerzy Lec – jest pozytywnym elementem całości.

⁸ Herbert Schnädelbach, *Rozum* [w:] E. Martens, H. Schnädelbach (red.), *Filozofia. Podstawowe pytania*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1995.

⁹ Georg W. Hegel, *Fenomenologia ducha*, t. I, PWN, Warszawa 1965, s. 78.

Jak pisze Leszek Kołakowski:

Nie sposób wymknąć się z piekielnego kręgu epistemologii: cokolwiek powiemy choćby negatywnie o wiedzy – zakłada wiedzę, której zdobyciem się chelpimy; „wiem, że nie wiem”, wzięte dosłownie, jest wewnętrznym sprzeczne¹⁰.

Nie ma zatem wiedzy czysto negatywnej. Wszelka wiedza jest pozytywna. Negacja bowiem, jak uczył Hegel, jest także określeniem¹¹. Konsekwentnie rzecz biorąc, akt wątpienia zakłada wiarę, że **coś** jest prawdziwe, tyle że podmiot wątpienia nie wie, co mianowicie. Kiedy odrzuca się istnienie prawdy, wszelkie wątpienie staje się bezprzedmiotowe. Tak więc sceptycyzm jest stanowiskiem zarówno metafizycznym, jak i antymetafizycznym w podobnym sensie, w jakim pozytywizm jest filozofią i antyfilozofią zarazem¹².

Można przyjąć, że fundamentem metafizyki jest rozum, a religii – wiara. Metafizyka, podobnie jak religia – o czym nauczał już Kołakowski w *Obecności mitu* – stanowi odpowiedź na głębokie, egzystencjalne potrzeby człowieka, odpowiedź na pragnienie życia w świecie uporządkowanym, którego genezę, sens i przeznaczenie można uchwycić i określić w taki lub inny sposób. W tym sensie metafizyka jest wzorem doświadczenia kruchości egzystencji ludzkiej i dowodem na to, że nie wszystko można wiedzieć. Rozum i wiara są w dopełniającej się relacji i rację ma Jan Woleński, że wiara jest granicą niewiary tak jak wiedza stanowi granicę niewiedzy. Niemożliwa jest zarówno totalna niewiara, jak i totalna wiara. A zatem ich wspólną granicę stanowi rozpacz, widoczna w poznawaniu w żywiole prawdy i w żywiole piękna.

Istnieje fundamentalna i dwustronna zależność między kulturą *tout court* z jednej strony a jej szczególnym segmentem, jakim jest filozofia, z drugiej. Filozofia – rzeczywistość myślowa zakorzeniona w kulturze – dziedziczy siłą rzeczy jej *esprit* i podstawowe cechy strukturalne. Ale nie tylko. Filozofia bowiem – przynajmniej częściowo – zwraca swój dług wobec kultury, przyczyniając się do jej ekspansji i intelektualnego utwierdzenia. Jeśli tak, to pluralizm i uderzające bogactwo myśli filozoficznej Zachodu jawi się jako strukturalne odzwierciedlenie pluralizmu i wewnętrznej złożoności tej cywilizacji. Jeśli tak, to wybitnie dyskursywny i racjonalistyczny charakter filozofii europejskiej wyrasta z kulturowo ufundowanego zaufania do ludzkich możliwości poznawczych i władzy Rozumu. Jeśli tak, to wreszcie sama filozofia może się ukonstytuować jako autonomiczna dziedzina ducha dopiero wówczas, gdy kultura wykroczy poza swój pierwotny stan przedliteracko-mityczny.

Wielość i daleko idąca nieprzekładalność języków stanowi cechę konstytutywną filozofii w ogólności, a filozofii europejskiej w szczególności. Jak stwierdza Kołakowski:

¹⁰ Leszek Kołakowski, *Horror metaphysicus*, Res Publica, Warszawa 1990, s. 17.

¹¹ Georg W. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, PIW, Warszawa 1976, s. 93 i n.

¹² Leszek Kołakowski, *Filozofia pozytywistyczna (od Hume'a do koła wiedeńskiego)*, PWN, Warszawa 1996, s. 7.

Filozofia jest z definicji krainą pomieszania języków, to jest w której zgody co do kryteriów prawomocności nie da się osiągnąć. (...) Tak więc potwierdza się, przynajmniej tak się zdaje, historia katastrofy babilońskiej: pomieszanie języków w filozofii jest karą za samo jej wynalezienie, czy też odwetem wziętym przez mitologię na oświeceniu za aroganckie próby jej unicestwienia¹³.

Jednym ze skutków dekonstrukcji mitologicznego obrazu świata, która w Europie dokonała się najpełniej i najkonsekwentniej, była problematyzacja i relatywizacja pojęcia prawdy. Rozwój filozofii zachodniej zaowocował wielością, równie prawomocnych, lecz wzajem nieprzekładalnych języków, i – co się z tym wiąże – równie imponującą wielością prawd i fałszów. W ten sposób pojawił się *Horror metaphysicus*, wraz z widmem niekończącej się niepewności i w ten sposób pojawił się postmodernizm. Filozofia Zachodu – dzięki podobieństwu cech strukturalnych – osiągnęła dynamikę analogiczną do tej, która stała się udziałem rozwiniętej kultury europejskiej: uruchomiła proces nieustannej samokrytyki i samokwestionowania.

Istotę egzystencjalnej sytuacji człowieka wyznacza zdaniem Leszka Kołakowskiego nie to, iż jest on bytem wrażliwym i czującym, lecz to, że może stać się **przedmiotem** dla samego siebie, że może być swoim własnym obserwatorem. Słowem, człowiek nie tylko wie, że jest w świecie, lecz także wie, iż wie, lub – inaczej – ma świadomość bycia bytem świadomym właśnie. Tym samym nasza obecność w świecie przestała być zjawiskiem oczywistym i niewymagającym wyjaśnień, gdyż nie sposób utożsamić świadomości obserwującej samej siebie ze świadomością jako integralnym składnikiem przyrody.

Świadomość istnienia, będąca nieodłącznym atrybutem człowieczeństwa, oznacza wykroczenie poza naturalny porządek świata, oznacza transgresję. Dlatego właśnie staje się czymś niewytłumaczalnym; nie sposób jej bowiem wyjaśnić jako składnika przyrody, a jeśli nie jest składnikiem przyrody, to czym w takim razie jest? Sytuacja człowieka, aby stała się zrozumiała, wymaga zatem umiejscowienia go w jakimś porządku wyższym, w jakimś porządku traktowanym przez wielu jako pozaempiryczny. Innymi słowy, sytuacja człowieka wymaga ładu transcendentnego, a ten może być ukonstytuowany jedynie przez doświadczenie rozpacz. Należy zgodzić się z Anną Kapustą, która pisze:

Każdy tekst rozpaczy, ów paradoksalny tekst kultury odsłania nową i zawsze osobną, wymagającą od odbiorcy subiektywnych strategii czytania, pojedynczą **figurę dyskursu**. Każda kultura, czyli system komunikowalnych znaczeń, zawsze sytuuje rozpacz: emocjonalne ekstremum na swym marginesie. Ale to margines przecież dynamizuje obraz zmian zachodzących w dominującym uniwersum symbolicznym. Rozpacz, pojmowana jako destrukcyjny stan skrajnego napięcia smutku, jest w swej genezie i funkcjonowaniu: antykulturowa i społeczna, jednak już podjęcie próby jej ekspresji i wypowiedzenia poprzez formę symboliczną, neutralizując samą rozpacz, odsłania społeczny proces tekstualizacji emocji¹⁴.

¹³ Leszek Kołakowski, *Horror metaphysicus*, op.cit., s. 135.

¹⁴ Anna Kapusta, *Język rozpaczający. „Powrót Odysa” Stanisława Wyspiańskiego jako projekt naturalizacji rozpacz* [w:] D. Brzeziński, A. Kapusta (red.), *Kultura i rozpacz. Analizy ekspresji rozpacz w tekstach kultury*, WUJ, Kraków 2009, s. 27.

Skoro możliwy jest kulturowy tekst rozpacz, to rozpacz skłania jednostkę do działania. Skrajne emocje muszą być neutralizowane w procesie twórczym i dlatego właśnie Fryderyk Nietzsche pisał, że mamy sztukę, aby nie umrzeć od prawdy, do której poznania dążymy z taką samą determinacją – jak ćmy do ognia.

10 maja 2009

BIBLIOGRAFIA

- Dzik Jerzy, *Dzieje życia na ziemi. Wprowadzenie do paleobiologii*, PWN, Warszawa 2003.
- Geertz Clifford, *Rytuał a zmiana społeczna: przykład jawajski* [w:] M. Kempny, E. Nowicka (red.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*, PWN, Warszawa 2004.
- Gellner Ernest, *Postmodernism*, Cambridge 1990.
- Gellner Ernest, *Pojęcia pokrewieństw i inne szkice o metodzie i wyjaśnianiu antropologicznym*, tłum. A. Bydłoń, Universitas, Kraków 1995.
- Hegel Georg W., *Fenomenologia ducha*, tłum. A. Landman, t. I, PWN, Warszawa 1965.
- Hegel Georg W., *Wykłady z filozofii dziejów*, tłum. J. Grabowski, A. Landman, Warszawa 1976.
- Kapusta Anna, *Język rozpaczający. Powrót Odysa Stanisława Wyspiańskiego jako projekt naturalizacji rozpacz* [w:] D. Brzeziński, A. Kapusta (red.), *Kultura i rozpacz. Analizy ekspresji rozpacz w tekstach kultury*, WUJ, Kraków 2009.
- Kołąkowski Leszek, *Filozofia pozytywistyczna (od Hume'a do koła wiedeńskiego)*, PWN, Warszawa 1996.
- Kołąkowski Leszek, *Horror metaphysicus*, Res Publica, Warszawa 1990.
- Lenartowicz Piotr, *Elementy filozofii zjawiska biologicznego*, WAM, Kraków 1984.
- Herbert Schnädelbach, *Rozum* [w:] Martens Ekkehard, Herbert Schnädelbach (red.), *Filozofia. Podstawowe pytania*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1995.
- Woleński Jan, *Granice niewiary*, tłum. K. Krzemieniowa, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2003.
- Znaniecki Florian, *Wstęp do socjologii*, Księgarnia Gebethnera i Wolffa, Poznań 1922.